

EL TRABAJO EN LA RELACION DIOS-HOMBRE

JOSE LUIS ILLANES

¿Cómo se inserta esa realidad humana que es el trabajo en la relación Dios-hombre? Esta es la cuestión que nos hemos planteado. No, ciertamente, con la intención de abordarla en toda su amplitud —tarea que excedería con mucho no ya los límites de una comunicación, sino incluso los de un tratado—, sino con la de esbozar algunas líneas de reflexión que permitan, eso sí, avistar una respuesta adecuada.

TRABAJO Y REALIZACION DEL HOMBRE

Partamos, para nuestro análisis, de una descripción, aunque sea somera, del trabajo¹. De forma sintética podemos decir que el trabajo se caracteriza por tres rasgos fundamentales:

a) es una actividad transitiva, que, naciendo del hombre, desemboca en el mundo, al que modifica y transforma;

b) es una actividad que implica esfuerzo, puesta en marcha de energías en orden a dominar una realidad exterior que se deja vencer sólo gracias a la perseverancia y al empeño;

¹ Para un estudio más detenido pueden consultarse, desde una perspectiva de la historia de las ideas: A. TILGHER, *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*, Roma 1944; V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro in Aristotele*, en «Rivista Trimestrale» I (1962) 27-63; G. CENACCHI, *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma 1977; K. LOEWITH, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires 1950.

c) es una actividad en la que se entremezclan la intelectualidad y la corporalidad humanas: todo trabajo es, como ya dijeran los clásicos, obra de la inteligencia y de las manos, fruto de un proyecto de acción que se plasma y realiza a través de órganos corporales.

De esos tres rasgos el primero es, sin duda, el más específico y decisivo. Conviene, en todo caso, subrayar que, al hablar aquí de actividad transitiva, se está haciendo referencia no sólo a una acción que connota la materia sino a una acción que produce una obra que es buscada como fin del entero esfuerzo. Ahí radica, entre otras cosas, la razón distintiva entre el trabajo y esa otra actividad a la que llamamos juego. El juego es también acción transitiva, que implica empeño y en la que se entrecruzan intelectualidad y corporalidad. Pero el juego no produce obra alguna o, si en algún caso la produce, es marginal al juego mismo: en el juego lo que cuenta es la misma acción, el hecho de jugar, la actividad en cuanto tal. Se juega para jugar, para ejercer la propia habilidad o pericia. En el trabajo, en cambio, es esencial la obra a la que la actividad se ordena: si hay un *facere* es en orden a un *factum*; si hay trabajo es en orden a la producción de un fruto. Se trabaja no para trabajar sino para obtener un producto.

Esto convierte al trabajo en un importante factor de la estructuración social y del desarrollo histórico. Pero trae consigo, al mismo tiempo, un peligro de alienación. La obra, una vez producida, tiene una consistencia en sí misma que le permite existir con independencia de aquel que la realizó. Puede, pues, ocurrir que, por así decir, rompa los lazos con su realizador, y que esa parte de sí mismo que el hombre transmitió a la obra producida no revierta sobre quien la produjo. El hombre resulta, en este caso, dividido, escindido, alejado de sí mismo. En otras palabras, puede ocurrir que el fruto del trabajo no redunde en beneficio del hombre, e incluso que el trabajo —o más exactamente el proceso de producción— llegue a ser hipostatizado hasta presentarse como una realidad substantiva de la que el hombre sea un mero engranaje.

Marx —desarrollando ideas ya apuntadas por pensadores anteriores, y particularmente por Hegel²— percibió la presencia de esa alienación en el industrialismo de su tiempo. Al interpretarla y valorarla desde premisas materialistas (o, para ser más exactos, dialéctico-inmanentistas), cerró el camino para su superación, desembocando en una alienación aún más grave. Declara, ciertamente, que el hombre

2 Ver sobre este punto la obra de Löwith citada en la nota anterior.

ha de tomar posesión de sí y realizarse a través del trabajo. Pero el hombre de que habla no es el hombre singular sino una humanidad genérica, futura —y a decir verdad irrealizable, y despojada de auténtica riqueza³—, en cuyo servicio se aliena el hombre concreto del presente.

Juan Pablo II, en la encíclica *Laborem exercens*, tiene presentes esas vicisitudes del pensamiento y del acontecer histórico modernos. Ante un mundo que ha vivido y vive amargas experiencias de alienación quiere proclamar un mensaje fundamental: el hombre, sujeto o autor del trabajo, es también su fin; el proceso productivo, desencadenado por el hombre, no se coloca jamás por encima del hombre mismo sino que ha de estar, en todo momento y en todas y cada una de sus fases, a su entero servicio. El hombre no se ordena al trabajo, alienándose en él, sino que el trabajo, expresión del dominio del hombre sobre la materia, se subordina u ordena al hombre⁴.

EL HOMBRE, SER PERSONAL, CORPORAL E HISTORICO

Esas afirmaciones presuponen, como es obvio, la emergencia del hombre sobre la historia, o por —expresarlo con los términos que utiliza el propio Juan Pablo II, en el documento recién citado— la condición del hombre como ser hecho a imagen y semejanza de Dios, es decir como persona. Tal es, por lo demás, la verdad clave de la antropología, el núcleo al que es necesario llegar si se aspira a comprender cualquier realidad relacionada con el hombre.

El hombre es persona. Ser espiritual subsistente. Ser dueño de sus actos. Ser que se posee a sí mismo. Ser dotado de intimidad, de misinidad y, en ese sentido, ser en sí y para sí. Ser que, precisamente porque se posee a sí mismo, porque está dotado de intimidad, puede entregarse sin alejarse de sí. Ser, en consecuencia, abierto, hecho para la comunicación. Ser para el otro. Ser capaz de darse a otro y capaz de recibir a otro, ya que recibir no es, en el fondo, sino otra cara del darse: recibir es aceptar al otro reconociéndolo como otro, y, mante-

3. Pocos textos más desoladores, que aquellos que Marx dedica a describir la sociedad perfecta en la que se haya alcanzado esa plena identificación entre el hombre y naturaleza, a la que aspira.

4. Remitamos a nuestro estudio, *Trabajo, historia y persona. Elementos para una teología de! trabajo en la «Laborem exercens»*, en «Scripta Theologica» 15 (1983) 205-231.

niéndolo como otro, darle entrada en la propia intimidad hasta alcanzar una unión en la que ambos lleguen a plenitud.

La persona es, en suma, ser capaz de amor y que en el amor encuentra su realización. Y ahí es precisamente donde el trabajo se inserta: el trabajo como actividad, y la obra que del trabajo resulta, reciben sentido de ese relacionarse en virtud del amor que constituye la substancia del existir y del vivir de hombre en cuanto persona.

Dos nociones —mejor dicho dos cualidades del ser humano— deben ser, no obstante, expresamente recordadas para justificar ese paso que acabamos de dar desde el amor al trabajo: la corporalidad y la historicidad.

El hombre es ser compuesto de alma y cuerpo, de espíritu y materia. La corporalidad pertenece a su esencia. A la que, por tanto, pertenece también —valga el término— la cosmicidad: el cuerpo humano presupone y connota el cosmos, se realiza en él, dice relación a él.

El hombre es, además, ser histórico, ser que tiene historia. Más aún —éste es el punto que nos interesa ahora— ser que se encuentra en mitad de una historia que todavía no ha llegado a su término. Ser, en consecuencia, dotado de misión, llamado a actuar a fin de que la historia se cumpla y advenga ese término al que está ordenada.

Amar es querer al otro, desear y procurar su bien, compartir su querer, aspirar a formar una sola con él. En un ser corporal e histórico —en el sentido descrito— el amor implica el trabajo, el esfuerzo por dominar la naturaleza y orientarla en beneficio y en servicio del amado. Es ese amor lo que, al implicarlo y provocarlo, dota al trabajo de sentido. La significación última y radical del trabajo no se capta en la mera relación hombre-naturaleza (aunque la presuponga), puesto que esa relación ha de ser situada en el interior de un haz de relaciones más hondo y radical: la relación de cada persona singular con las demás personas y con Dios. El trabajo es un momento interior al proceso del amar. El trabajo recibe su valor decisivo del amor que expresa, del que nace, del que se alimenta y al que se ordena.

A nivel de relaciones interhumanas, el trabajo se nos presenta como amor que se manifiesta en forma de servicio, de contribución al bien del hombre, de mutua colaboración en la realización del dominio sobre las cosas, de comunión en el gozo ante la común experiencia de dominio y de servicio. De cara a Dios, se nos revela como participación en su designio, como desempeño de la misión que El, al colocarnos en la existencia, nos ha confiado. «El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la crea-

ción. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios (...). Porque, además, al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora»⁵.

El trabajo adquiere, pues, su valor último desde la vocación, desde la llamada que Dios dirige al hombre dotándole de destino⁶. El trabajo forma parte del diálogo entre el hombre y Dios. Es tarea a la que Dios llama al hombre y mediante la que el hombre responde a Dios. Tarea a través de la que el hombre realiza en la historia ese amor que, recibido de Dios, debe ser comunicado a los demás y, por así decir, devuelto a Dios mismo.

Todo lo cual —dicho sea de paso y a fin de evitar equívocos— no equivale en modo alguno a reducir el valor del trabajo al de la intención con que se realiza, sino exactamente a lo contrario, ya que pone de manifiesto el nexo intrínseco existente entre intención y tarea. En un ser corporal la intención se ordena a la acción y en ella se expresa y adquiere consistencia. Amar es, en el hombre —al menos en el hombre situado en la historia—, amar con obras, y con obras bien hechas, que encarnen valores y que alcancen —también en lo técnico— la meta a la que se ordenan.

DE LA ESCATOLOGIA A LA CONTEMPLACION

El análisis de esta vinculación del trabajo al amor, a la comunión interpersonal, reclama que no nos limitemos a la historia, sino que consideremos también la escatología, cuando Dios será todo en todas las cosas y se habrá alcanzado la plenitud de la comunicación.

La teología de los años cuarenta y cincuenta se enfrentó con esta cuestión desde la perspectiva de la pervivencia en el estado final de

5. J. ESCRIBA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 47. Para una ulterior consideración de la doctrina del Fundador del Opus Dei sobre el trabajo, ver lo que hemos escrito en *La santificación del trabajo*, Madrid 1980, pp. 71-164.

6. Este punto ha sido puesto acertadamente de relieve por P. RODRIGUEZ, *El mundo como tarea moral*, en «Studium» 21 (1981) pp. 425-426.

los frutos del trabajo. «Ha llegado el momento —escribía, por ejemplo, Henri Rondet— de plantearse más directamente algunos problemas escatológicos. ¿Es inevitable admitir que, de todas las obras del hombre, no permanecerá más que su amor, y la buena intención que lo movió a cumplir esas obras? Pero, ¿qué sería un inventor resucitado, con un cuerpo idéntico a su cuerpo terreno-carnal, pero sin ninguna relación al descubrimiento al que debe su fama? ¿Qué sería un pintor cristiano sin su obra, un músico sin sus sinfonías, un poeta sin sus cantos? Y, del inmenso esfuerzo actual de la industria, de la ingeniería, de las masas obreras, ¿no quedará nada? ¿Es acaso necesario, con la teología medieval, detenernos en el *solvet saeculum in favilla?*»⁷.

Sin entrar a discutir si el *solvet saeculum in favilla* es o no un buen resumen de la teología medieval a este respecto, digamos claramente que no es necesario ni acertado detenerse ahí. La consumación escatológica será una consumación de *este* mundo, de *esta* historia. La acción consumadora de Dios será acción soberana, que trasciende lo que le antecede, pero que no lo niega ni lo desconoce, sino que lo asume. Una vez dicho esto, poco más cabe, no obstante, añadir, ya que la fisonomía concreta de lo escatológico se nos escapa y podemos hablar de ella sólo en parábola. Los bienes alcanzados en la historia se conservan en la escatología llevados a perfección, los volveremos a encontrar, como dice la *Gaudium et spes*, «limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados»⁸. Qué signifiquen esa perfección, esa limpieza, esa iluminación, esa transfiguración es, sin embargo, algo que no estamos en condiciones de expresar con plenitud.

Quizá podamos llegar algo más lejos si consideramos el tema desde una perspectiva distinta⁹. Sea lo que sea de la pervivencia en la escatología de los frutos del trabajo histórico, ¿qué cabe decir de la existencia o no en ese estado final del trabajar mismo, o sea del trabajo como actividad transitiva por la que el hombre toma posesión de la naturaleza y la domina?.

7. H. RONDET, *Elements pour une théologie du travail*, en «Nouvelle Revue Théologique» 77 (1955) 143. Para una consideración más amplia de este aspecto remitimos a nuestra obra *Hablar de Dios*, Madrid 1970, pp. 176-191.

8. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 39.

9. Sobre los posibles enfoques de la teología del trabajo y de las realidades terrenas, pueden verse las observaciones que hacemos en el escrito ya citado en la nota 4 (ver concretamente, pp. 223-225).

Una respuesta acabada a esta cuestión requeriría una detenida reflexión sobre la corporalidad y sobre cuánto, respecto al estado escatológico, nos enseña la fe cristiana. De momento, digamos sólo que, a nuestro juicio, tanto la importancia que al señorío sobre la materia conceden el Génesis y otros escritos bíblicos, como el realismo de la resurrección corporal, permiten pensar en una pervivencia en la escatología de una actividad que recoja la substancia de lo que ahora llamamos trabajo. Bien entendido, claro está, que modificando profundamente sus rasgos e incluso su mismo significado.

El trabajo no podrá ser entonces el esfuerzo por alcanzar algo que aún no se posee, el cumplimiento de una misión aún no llevada a término, la manifestación de un deseo de plenitud que aún no se ha experimentado, sino, al contrario, la expresión de esa plenitud por fin ya recibida. Tal vez quepa, en ese sentido, decir que en la escatología desaparecerá la distinción entre trabajo y juego a la que hacíamos referencia al principio, y que el hombre, habiendo sido confirmado en el amor y habiendo alcanzado un radical dominio sobre la naturaleza, expresará de mil modos y maneras, como jugando, la plenitud de ese gozo y de ese querer de los que se encontrará lleno.

Con esas afirmaciones no vamos ciertamente —ya lo hemos dicho— más allá de la parábola. Y sin embargo —aparte del valor que puedan tener en cuanto aproximación a la comprensión de la escatología, o, mejor, a causa de su valor—, no carecen, en todo caso, de utilidad existencial, ya que pueden contribuir a situarnos de forma viva ante una dimensión esencial del trabajar presente que prolonga y completa afirmaciones anteriores. Porque si es el amor lo que da su sentido radical al trabajo, resulta claro que el trabajo en toda su integridad, es decir no sólo en su momento final u obra producida, sino en su proceder o desarrollarse en cuanto actividad de la que ha de surgir la obra, puede y debe estar informado por el amor.

El trabajar está orientado hacia su momento culminante o final, hacia ese instante en que, paradójicamente, cesa como trabajo porque da paso a la cosa que aspiraba a producir y a la alegría de entregarla u ofrecerla a aquél para quien se producía. Pero en la medida en que el sentido de todo el proceso no depende exclusivamente de la obra, sino del amor que en ella se expresa, el proceso mismo, el acto de trabajar, es, de algún modo, una anticipación de ese encuentro entre amado y amante que tendrá lugar al presentar o entregar la obra. El amor crea, en todo instante, una presencia del amado en el amante. Trabajar no es desarrollar una actividad en orden a un amor que un día —cuando la obra esté acabada— se pondrá en acto, sino poner en

ejercicio ese amor hoy y ahora, es decir en todos y cada uno de los momentos a través de los cuales se dilata la acción de trabajar.

El cristiano —y, en términos más amplios, todo aquél que haya captado lo que implica la condición de persona— vive en la expectativa de un futuro, en el que podrá darse una plenitud de comunión. Pero sabe que ese futuro es, de algún modo, realidad ya en el presente, puesto que en el hoy se da una presencia de aquél a quien se ama y por quien se trabaja.

Glosando esa tensión entre trabajo y descanso que establece el texto del Génesis, Juan Pablo II ha comentado que ese descanso — unión con Dios— no es algo que acontece sólo cuando cesa el trabajo, sino «un espacio interior, donde el hombre, convirtiéndose cada vez más en lo que por voluntad divina tiene que ser, se va preparando a aquel descanso que el Señor reserva a sus siervos y amigos»¹⁰. En palabras de Mons. Escrivá de Balaguer diremos que el cristiano puede y debe ser «contemplativo en medio del mundo»¹¹: alguien que vive los sucesos de su trabajar diario —sea cual sea su actividad— con conciencia de la presencia de un Dios que le llama y que espera de él un amor manifestado en ese trabajar mismo.

El trabajo es así no sólo obediencia a Dios, sino diálogo con Dios. No sólo realidad integrada en el proceso de la Redención sino Redención vivida en acto, puesto que la Redención no es otra cosa sino el restablecimiento de esa unidad originaria con Dios, con los demás y con el mundo que, rota por el pecado y restaurada en Cristo, se pregunta en el tiempo hasta que llegue el momento de que se manifieste, viva y experimente con todo su esplendor en la escatología.

10. JUAN PABLO II, Encíclica *Laborem exercens*, n. 25.

11. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, nn. 296, 303, 308, 312.